Klostermann

Die neusten Angriffe auf die Geschichtlichkeit Jesu

Die neuesten Angriffe

auf die

Geschichtlichkeit Jesu

Von

D. Dr. E. Klostermann,
Professor an der Universität Strassburg i. E.

Tübingen
Verlag von J. C. B. Mohr (Paul Siebeck)
1912.

Druck von H. Laupp jr in Tübingen.

Vorwort.

Der nachfolgende Vortrag ist ein am 4. Juni 1912 auf der Straßburger Pastoralkonferenz erstattetes Referat, das zuerst in deren Archiv Bd. XIII, 3, 205—242 erschien. Aus der Fülle des Stoffes, namentlich der langatmigen Drewsschen Schriften, hatte seinerzeit nur ein Teil des Charakteristischen herausgehoben werden können. Aber auch die Anmerkungen sollten lediglich einige Ergänzungen bringen und mit ihren Literaturangaben keineswegs Vollständigkeit erstreben. An diesem Abdruck habe ich jetzt nur unwesentliche, meist stilistische Aenderungen vorgenommen. Die mir ausgesprochenen Wünsche nach einer noch wesentlich erweiterten Darstellung oder nach größerer Schärfe in der Abwehr der Gegner konnte ich nicht erfüllen. Auch auf das billige Vergnügen, die Kalthoff, Jensen und Drews gegen einander auszuspielen, habe ich mit Absicht von vornherein verzichtet.

Straßburg i. E.

E. Klostermann.

Hochgeehrte Herren

Als vor einiger Zeit die Aufforderung an mich kam, vor Ihnen über die neuesten Angriffe auf die Geschichtlichkeit Jesu zu sprechen, habe ich mich mit Freuden dazu bereit erklärt. Freilich nicht ganz ohne Bedenken. Ist doch in den letzten Jahren schon mannigfach über diese Sache verhandelt worden, und weit über den Kreis der eigentlichen Forscher hinaus. Hier erhob sich ja nicht ein beliebiges wissenschaftliches Problem aus jener Gattung, deren schließliche Lösung nur Gelehrte in Atem zu halten vermag. Die Frage, ob Jesus gelebt hat, wie man sie in Kürze, wenn auch nicht ganz unmißverständlich ausgedrückt hat, diese Frage ging jeden ernsten Christen an. Einerlei, ob er in ihrer Verneinung den völligen Zusammenbruch seiner Religion zu erblicken glaubte, oder ob er so mutig war zu behaupten: selbst wenn unbefangene Wissenschaft zu einem solchen Urteil käme, würde dem Christentum wohl eine starke Stütze entzogen sein, aber hinfallen würde es darum nicht[1]). Und so ist eben in jüngster Zeit von Gelehrten ersten und letzten Grades, von Geistlichen und Laien, in Wort und Schrift, von der Kanzel herab und in sogenannten Religionsgesprächen über die Geschichtlichkeit Jesu so viel geredet worden, daß nur eine besondere Einbildung

hoffen könnte, dem Gegenstand noch ganz neue Seiten abzugewinnen.

Aber Neues zu sagen ist ja vielleicht auch nicht meine Hauptaufgabe. Wenn ich mich an den Begriff des Referates halte, so habe ich vor allem möglichst eingehend zu beschreiben, was unsere Gegner behaupten, und zu erläutern, aus welchen Gründen sie es tun. Darin wird man kaum zu weit gehen können — selbst auf die Gefahr hin, in dieser Umgebung höchst ungewohnte Gedankengänge wiederzugeben — denn das Wichtigste ist, den Feind von Grund aus kennen zu lernen. Mit der Einsichtnahme in seine Stellungen wird dann ja schon eine stillschweigende Kritik verknüpft sein. Wir werden uns aber doch nicht ganz mit dieser begnügen, obgleich mancher, der allein von seiner inneren Erfahrung ausgeht, geneigt sein könnte, ein Achselzucken für ausreichend zu halten[2]). Wir werden noch ab und zu wenigstens kurz auf die Schwächen in der Rüstung des Gegners hindeuten, wenn auch eine positive Anschauung der bekämpften hier nicht entgegengestellt werden soll. Bei der Fülle des Stoffes ist die Gefahr, in die Breite zu geraten, auch so schon nicht gering. Es können daher ausführlich nur die im Vordergrund des Interesses stehenden Männer, also Kalthoff, Jensen und Drews zu Worte kommen; daneben werden die Vertreter verwandter Ansichten fast ganz im Schatten bleiben. Lediglich zur Einleitung lassen Sie mich einen kurzen Blick werfen auf den Stand der Leben-Jesu-Forschung, wie er sich einem Beobachter aus der Zeit vor dem neuen Nihilismus darstellen konnte.

Wenn man sehr summarisch die Erscheinungen auf

ihre Grundzüge zurückführen will, so darf man wohl sagen, daß nur zwei prinzipiell von einander geschiedene Grundauffassungen sich gegenüberstanden, beide freilich in den mannigfachsten Abstufungen ausgeprägt. Die eine, die wir vielleicht der Kürze halber einmal die traditionsfreundliche nennen dürfen, geht von der ausgesprochenen oder unausgesprochenen Voraussetzung einer ganz besonderen Güte und Glaubwürdigkeit der evangelischen Ueberlieferung aus. Zwar der Forderung nach Kritik will sie sich nicht entziehen [3]). Aber sie beschränkt sich in der Regel auf die literarische Quellenkritik, und auch diese führt selten zu irgendwie wesentlichen Abstrichen an der Ueberlieferung. Z. B. das Johannesevangelium oder die Kindheitsgeschichten des Matthäus und Lukas pflegen in ihrem Ansehen unangetastet zu bleiben. Und es fehlt ihr fast völlig an derjenigen Kritik, die erst da einsetzt, wo die literarische ihre Arbeit getan hat, an der Sachkritik. Daß eine literarisch gut bezeugte Erzählung darum noch nicht historisch gesichert sei, wird hier selten beachtet. Und so kommt die Darstellung des Lebens Jesu auf dieser Seite auf eine mehr oder weniger naive Reproduktion der evangelischen Erzählung hinaus: im wesentlichen lassen sich die Aussagen unserer Quellen miteinander kombinieren, und es ist im wesentlichen alles genau so geschehen, wie uns die Quellen berichten. Diese Anschauung hat, ganz abgesehen davon, daß sie am wenigsten umzudeuten, am wenigsten an dem Unterschied von Kern und Schale des Christentums sich abzuquälen braucht, auch sonst ihre große Stärke. Hier nämlich gibt es so manche Fragen schwierigster Art überhaupt nicht. Es versteht sich ja

von selbst, daß ein Gottmensch Wunder tut und erlebt; es versteht sich von selbst, daß er ein übermenschliches Bewußtsein verrät und in der Erlösung der Welt eine übermenschliche Aufgabe in Angriff nimmt; es versteht sich von selbst, daß ihm von den Zeiten seiner ersten Jünger an göttliche Verehrung zuteil wird, und daß die von ihm gestiftete Kirche sich im Besitze der nicht zu überbietenden letzten Offenbarung Gottes weiß. Die Schwäche dieser Anschauung ist freilich ebenso offenbar. Es muß die Geschichtlichkeit von Berichten behauptet werden, für die keine heutige Erfahrung eintritt. Und so müssen die Theoretiker dieses Standpunktes sich bemühen, die Aussonderung der biblischen Geschichte, als einer nach anderen Gesetzen verlaufenden, aus dem Gesamtgebiet des Geschehens zu begründen. Was nicht immer zu einleuchtenden Aufstellungen führt [4]).

Auf der anderen Seite laufen alle Bestrebungen trotz noch so vieler Unterschiede im einzelnen darauf hinaus, die evangelisehe Erzählung genau so zu behandeln, wie jedes Stück Vergangenheit von der Geschichtswissenschaft behandelt wird. Das ist hier die Voraussetzung, und so verlangt man von Reimarus bis zu Wrede immer bewußter rücksichtslose literarische und vor allem sachliche Kritik. Die Wunder der evangelischen Erzählung können nicht geschehen sein, man muß sie durch irgend eine Erklärung eliminieren; das Selbstbewußtsein Jesu muß nach menschlicher Psychologie verstanden werden; die Stiftung einer Religion fällt fort. Die Geschichte Jesu ist die eines Menschen. Jesus der größte Held der Menschheit, aber doch eine Größe der Ver-

gangenheit! Diese, sagen wir einmal: nur-historische, Anschauungsweise vermeidet es wohl, die gesamte Geschichte in zwei ganz verschiedene Teile zu zerreißen. Aber sie hat auch ihre breite Angriffsfläche. Wie soll der Uebergang begreiflich werden von dem Menschen Jesus zu dem bereits im Urchristentum angebeteten Herrn Christus? Wie kann man die absolute Geltung einer rein aus dem Boden der Vergangenheit genährten Religion noch für alle Zukunft festhalten? [5])

Neben diesen zwei Haupttypen der Auffassung, dem traditionsfreundlichen und dem nur-historischen, wie wir sie nennen wollten, taucht nun plötzlich ein dritter in der Arena auf, der vorgibt die beiden älteren Kämpfer mühelos in den Sand strecken zu können. Das Christentum gehe weder auf die Stiftung eines Gottmenschen noch auf die Nachwirkungen eines Menschen Jesus zurück, weil — es überhaupt einen solchen Jesus in der Geschichte nie gegeben habe. Der Widerhall, den diese mit größter Zuversicht vorgetragene Behauptung erweckte, war so stark, als ob noch nie etwas Aehnliches gewagt worden wäre. Und doch war z. B. ein Dupuis schon am Ende des 18. Jahrhunderts auf dem gleichen Wege gewesen, und gewiß hätte Bruno Bauer in Deutschland nicht so aus dem Gedächtnis verschwunden sein sollen: Bauer, der wenigstens in seiner späteren Zeit zu der Ueberzeugung gelangt war, daß Jesus überhaupt nicht existiert habe, oder jedenfalls das Christentum nicht gestiftet haben könne. Das Fehlen außerchristlicher Nachrichten über Jesus auf der einen Seite, auf der andern der Eindruck, daß das Christentum in der griechisch-römischen Philosophie der Kaiserzeit, besonders bei Seneka,

seine nächsten Parallelen habe, führte ihn zu der Annahme, der Jesus der Evangelien sei eine Erfindung. Der Urevangelist Markus habe am Anfang des 2. Jahrhunderts unserer Zeitrechnung diese Erlösungsreligion mit samt ihrem Stifter aus seinem eigenen Geiste geschaffen [6]).

1. Aehnliche Gedanken nun leben wieder auf in den Schriften Kalthoffs, der selbst einst ohne Bedenken [7]) in den Bahnen der kritischen Leben-Jesu-Forschung gewandelt war. Predigten über das korinthische Gemeindeleben trieben ihn zu Zweifeln an der hergebrachten Auffassung des Urchristentums (III, 12), und immer stärker wurde daneben in ihm das Gefühl von der Unmöglichkeit „religiöses Gegenwartsleben zu schaffen" gebunden „an eine unlebendige Vergangenheit" (IV, 6). Den äußeren Anlaß zum Hervortreten gab ihm vielleicht Harnacks „Wesen des Christentums" [8]). Jedenfalls hat Kalthoff gerade in den Jahren 1902—04 seine neue Ansicht in einer Reihe von Schriften verfochten, die wir ohne Unzuträglichkeit alle auf einmal betrachten dürfen [9]). Kalthoff will die Frage, ob es nicht vielleicht einen Jesus gegeben habe, „an den die evangelische Ueberlieferung ihr Christusbild anlehnt", offen lassen: es mag einmal einen solchen Jesus gegeben haben, ebenso wie z. B. nach II Kön. 14, 25 ein Prophet Jona existiert hatte, der später für den Helden des Jonabuches den Namen lieferte. Hiervon aber ist zu unterscheiden die andere Frage, „ob auf diesen Jesus der Ursprung des Christentums zurückgeführt werden darf". Diese Frage verneint Kalthoff a priori aus allgemein historischen und religiösen Gründen (IV, 13 f.).

Aus religiösen. Denn er sagt mit Emerson: „Der Glaube, der sich auf andere beruft, ist kein Glaube; die Abhängigkeit von solchem Gefühl ist der Maßstab für den Verfall der Religion . . . Die Stellung, welche Jesus seit Jahrhunderten in der Geschichte einnimmt, ist die einer Autorität, das kennzeichnet die Menschen“ (III, 41). Man hätte doch die Lessingsche Regel, „daß die Religion nicht wahr sei, weil die Evangelisten und Apostel sie lehrten, sondern daß diese Männer sie gelehrt hätten, weil sie wahr sei“, auch auf den historischen Jesus ausdehnen und die Religion nur noch „auf ihre innere Kraft und Wahrheit“ gründen sollen. Statt dessen habe man durchaus „noch ein historisches Argument haben“ wollen; man suche aus innerer Unfreiheit, aus Mangel an Vertrauen auf die in der Volksseele pulsierenden Lebenskräfte „das Fundament seines Glaubens, statt in der Gegenwart, in der Vergangenheit“ (I, 18 f.); aus Unkraft klammre sich die gelehrte Gläubigkeit „an ihren Strohhalm eines angeblichen Wissens von Jesus“ (III, 42); die heutige Theologie wolle eben „die Religion nicht aus erster Hand“ und mache daher den religiösen Glauben zu einem historischen, indem nun die Vergangenheit so zurechtgelegt werde, als ob sie das „echte Gegenwartsleben“ enthalten habe[10]); so mute man der heutigen Welt beständig zu mit ihrem religiösen Empfinden „den Umweg über Palästina zu machen“ (II, 144 f.). Aber „einen Menschen, der irgendwo und irgendwann gelebt haben soll, läßt das autonome Bewußtsein der Gegenwart nicht mehr als Norm“ gelten (II, 6)[11]).

Doch nicht nur aus religiösen Gründen widerstrebt Kalthoff der Zurückführung des Christentums auf einen

menschlichen Jesus. Es kommen für ihn allgemeine historische Erwägungen hinzu. Moderne Geschichtswissenschaft gibt es ja nur da, wo der Begriff des Kausalitätsgesetzes herrscht (III, 26. I, 9), wo man „alle einzelnen Erscheinungen des Lebens im Zusammenhang des Entwicklungsgedankens zu erfassen“ sucht (I, 7). Die Geschichte darf auch nicht an einem einzigen Punkte von einer Kraft in Bewegung gesetzt sein, die der „Einordnung in das Kausalitätsgesetz absoluten Widerstand leistet“ (IV, 12) — oder will man etwa das Wunder „wenigstens für die Geschichte des Christentums . . als ein Erkenntnisprinzip des historischen Geschehens beurteilen?“ (III, 27). Gibt man aber zu, daß das Kausalgesetz für das gesamte Gebiet der Erscheinungen gültig ist, dann darf man nicht auf dem alten Standpunkt stehen bleiben, „alles historische Geschehen aus isolierten Einzelhandlungen“ abzuleiten, die Geschichte allein aus persönlichem Zweckhandeln und individueller Psychologie verstehen zu wollen (III, 26), dann ist „die Theorie von den großen Einzelnen, die Carlylesche Heldengeschichte abgetan“, wenn sie auch noch die Bedürfnisse von Gemüt und Phantasie befriedigen mag (I, 11). Für die moderne Geschichtswissenschaft aber kann es sich, wie Lamprecht gezeigt hat, nur um Gesellschaftsentwicklung, um Soziologie handeln (III, 26). Natürlich bleibt auch für diese das Individuum noch der Träger der Menschheitsgeschichte. „Das Individuum, auch das Genie, ist aber kein Mirakel, es ist naturgesetzlich und gesellschaftlich bedingt; deshalb kann die Forschung bei den großen Männern nicht Halt machen, sie muß, wie Spencer ausführt, nun weiter fragen: woher kommen denn die großen Männer?“ (I,

11. 26). So auch in unserem Falle. Was soll für die Geschichtswissenschaft noch ein historischer Jesus? „Die historische Notwendigkeit des Christentums“ würde er ja doch noch nicht verständlich machen (II, 25). Die Entstehung der Kirche als Ganzes muß begriffen werden. Die Theologen betrachten die Kirche ausschließlich als eine theologische Anstalt; „die wirtschaftliche und soziale Entwicklung . . . gilt ihnen als nicht zur eigentlichen Kirchenbildung gehörig“ (II, 119). Aber von jetzt ab darf „das Christentum als eine bestimmte Kulturerscheinung und Entwicklungsform des gesellschaftlichen Lebens nicht mehr „als Werk eines individuellen Religionsstifters betrachtet“, sein Ursprung und Wesen „nicht in einem von der rationalistischen Theologie an den Anfang des Christentums gestellten historischen Jesus gesucht werden“ (II, 3).

Wer von solchen Erwägungen ausgehend nun die Quellen selbst mustert, der trifft in Wahrheit auch nirgends auf einen Menschen Jesus als den Begründer des Christentums. Die zeitgenössische Profanliteratur liefert uns keinen einzigen zuverlässigen Beleg für Leben und Tod eines Mannes, wie sie den Erzählungen der Evangelien zugrunde liegen könnten (I, 44). Josephus ist an den entscheidenden Stellen seines Textes interpoliert, Sueton spricht von einem Juden Chrestos, Tacitus' bekannte Worte sind gewiß nicht aus den Annalen des römischen Reiches geschöpft worden, sondern gehen letztlich auf christliche Behauptungen zurück, für die sie doch eine unabhängige Bestätigung sein sollten; und Plinius, der berichtet, daß man *Christo quasi deo* Hymnen sang, legt damit erst recht nicht für eine historische Persönlichkeit Zeugnis ab (IV, 20. II, 15 ff.).

Wir wären also auf die alte christliche Literatur angewiesen. Aber diese bietet uns in ihrem Christus nirgends einen bloßen, natürlichen Menschen, ein historisches Individuum, sondern mindestens einen Uebermenschen, ja einen Gottessohn, einen Gottmenschen, in dem jedoch das Göttliche nicht einfach zum Menschlichen hinzugefügt ist, so daß man nur zu subtrahieren brauchte, um das rein Historische zu erhalten (II, 9. I, 21 ff.). Für die apostolischen Väter ist Christus nach Kalthoff kein historisches Individuum, sondern die personifizierte Idee der Kirche. Geht man rückwärts zu den Briefen des N. T., so ist es da nicht anders. Von der Echtheit der paulinischen Briefe zunächst einmal abgesehen — ihr Christus, „der himmlische Mensch, der Herr, der der Geist ist", der soll eine historische Persönlichkeit gewesen sein? (IV, 15). Nirgends gründet sich der Verfasser der paulinischen Briefe in seinen Kämpfen darauf, „daß er den historischen Jesus dabei auf seiner Seite habe" (III, 16 f.). In den seltenen Fällen aber, wo einmal Worte und Gebote von ihm eingeführt werden als „Worte des Herrn", da „sind es durchweg kanonische Regeln", „noch dazu solche, für welche sich entweder in den Christussprüchen der Evangelien gar kein Anhalt findet", oder die von diesen sogar abweichen. Was endlich „scheinbar als historische Tatsache angeführt wird, das beschränkt sich auf den Tod und die Auferstehung" (II, 14 f.). Aber beides ist in den Paulusbriefen nicht ein individualgeschichtliches Ereignis, sondern ein Gemeindeerlebnis: wir sind (mit Christo) gestorben und werden (mit ihm) leben, Römer 6 usw. Der Christus, der nicht zerteilt werden darf (I. Kor. 1, 13 vgl. Eph.), ist hier eben deut-

lich die werdende Kirche (I, 32 ff.). Neben diesem Ergebnis kommt es erst in zweiter Linie in Betracht, daß Kalthoff auch die Hauptbriefe des Paulus für unecht und in eine verhältnismäßig späte Zeit gehörig erklärt. Uebrigens nicht mit neuen und keineswegs mit überzeugenden Gründen (III, 11 ff. II, 110 ff.)[12].

Kommt Kalthoff noch weiter rückwärts gehend endlich zu den Evangelien, so fällt es ihm wie Schuppen von den Augen: man hat diese neutestamentlichen Bücher bisher völlig verkannt, nicht begriffen, zu welcher Literaturgattung sie gehören. Sie sind nämlich in Wahrheit nicht Geschichtserzählung, auch nicht eine solche mit dogmatischem, erbaulichem oder Missionsinteresse, sondern sie gehören zur Apokalyptik. Bekannt ist die literarische Gewöhnung der alten Synagoge in Personifikationen zu denken, z. B. die fromme israelitische Volksgemeinde in Jes. 40—66 als den leidenden Knecht Jahwes darzuzustellen. Diese Sitte lebte in der jüdischen Apokalyptik fort, die in ihren messianischen Personifikationen „ein Stück Sozialgeschichte" geschrieben hat. Aber nicht nur in der jüdischen Apokalyptik (I, 38 f.). Denn die Evangelien sind nun nach Form und Tendenz nichts anderes als die messianisch-apokalyptische Literatur der neuen Synagoge, des Christentums (III, 38 f.). Sie wollen gar nicht von einem Jesus der Vergangenheit berichten, sondern die werdende Kirche personifiziert darstellen (I, 34). Was die neutestamentlichen Briefe als theologische Lehre und christliches Gemeinderecht darstellen, das schildern die Evangelien in der Form ihrer Christusgeschichte: die Zustände der christlichen Gemeinde (II, 124 u. ö.). Sie bleiben auch so Geschichts-

quellen: „nur sind sie nicht Urkunden der Geschichte eines Individuums, sondern die einer sozialen Bewegung, der werdenden katholischen Gesellschaftsordnung“ (I, 75). Es führt also eine gerade Linie von dem kirchlichen Gottmenschen „rückwärts durch die Episteln und Evangelien des N. T. bis zur Danielapokalypse“ (II, 9).

Wer das einmal begriffen hat, daß die Gemeinde, die der Sohn Gottes unter den Völkern sein will, in den Evangelien „ihre eigene Leidens- und Siegesgeschichte“ erzählt, dem heben sich „alle die Anstöße, die der heutige Mensch an dem Evangelium von Christo, dem Sohne Gottes, sich selber bereitet“ (II, 139 f.). Es verschwinden auch alle Schwierigkeiten, die daher rühren, daß hier nach der Weise der Apokalyptik eine scheinbar genaue, aber in der Tat nicht auszurechnende chronologische und geographische Situation gezeichnet ist (I, 49 f.). Die vermeintlich individuellen Züge des evangelischen Jesus widersprechen nicht, sie erklären sich wie bei anderen Phantasiegebilden, z. B. Ruth oder Jona, aus der Geschicklichkeit des Schriftstellers. Eine Bestätigung für diese Auffassung liefert schließlich die altchristliche Kunst, die in ihrem guten Hirten nicht einen historischen Jesus, sondern die jugendliche Christengemeinde selbst darstellt (IV, 15. I, 46).

Woher aber stammte denn diese soziale Bewegung, „die die alte Gesellschaft zur christlichen Kirche umwandelte“? (I, 63). Hierauf antwortet Kalthoff: „die wirtschaftlichen Verhältnisse Roms haben den Explosivstoff zusammengetragen“ (II, 91). In Italien, in Rom, hier wo ein Gracchus schon vor Mt. 8, 20 das Wort gesprochen, daß wohl die Tiere alle ihren Unterschlupf

haben, aber manche Menschen nicht, hier war der krasse Gegensatz von Arm und Reich, hier war die unglückselige Sklavenwelt, deren Rebellen ans Kreuz geschlagen zu werden pflegten, wie die Evangelien es voraussetzen. Nur auf die Agrarverhältnisse Italiens in der Kaiserzeit, die Kolonenwirtschaft, passen so manche Gleichnisse von dem Herrn, der seinen Knechten seine Güter austut und später selbst oder durch Abgesandte den Ertrag fordert (I, 55 f. II, 43 ff. III, 34 f.). Nur dem römischen Privatrecht, nicht dem humaneren jüdischen Schuldrecht entsprechen die Andeutungen der Evangelien (II, 35). Auch die Zöllner passen besser nach Italien, als nach Palästina, zumal Galiläa (II, 34). Diese und ähnliche Dinge sprechen dafür, daß die Evangelien römische Zustände schildern und ihren Inhalt nur künstlich nach Palästina projizieren. Ganz besonders weist auf Rom die Figur des Petrus, der als Felsenmann, Menschenfischer und Inhaber der Schlüsselgewalt offenbar die Personifikation der römischen Gemeinde ist. Auch seine Schicksale sind also nicht als die eines mit so schweren Mängeln behafteten Individuums zu begreifen. Sondern die „aus Schwankungen und Irrungen sich konsolidierende und zur Weltherrschaftsperspektive durchringende Gemeinde" Roms stellt ihre eigene Geschichte dar (III, 33) im Petrusbekenntnis, in der Verleugnung Petri und seiner Wiedereinsetzung Joh. 21 (I, 50 ff.).

Bildete das italische, das römische Proletariat mit seinem starken jüdischen Einschlag (II, 59 ff.) die treibende Kraft der neuen Bewegung, so kam ihm die allgemeine Weltanschauung aus der griechischen Philosophie, die von den Pythagoräern und Plato bis zu Epikur, den

Stoikern und dem Mysterienwesen nicht nur alle metaphysischen Voraussetzungen des Christentums vorweggenommen hatte, die transzendente Welt mit dem transzendenten Gott, wie die Vorstellung eines Mittlers, sondern auch alle erstrebenswerten Ziele gewiesen, die Glückseligkeit wie die asketische Selbstbefreiung, den zu verwirklichenden Idealstaat wie das bessere Jenseits (II, 47 ff.). In diesen philosophischen Rahmen wurde nun als Beitrag des messianistischen Judentums das Christusbild eingefügt, das vom Exil her den Leidenszug bekommen hatte. Auch die alttestamentische Spruchliteratur, namentlich Sirach, ist noch von dem Judentum beigesteuert worden; hier finden sich für alle nennenswerten Gedanken der christlichen Spruchweisheit die Parallelen oder wenigstens eine Anknüpfung (II, 58 ff.). Ihre Organisation endlich fand die neue Bewegung vorgebildet in den religiösen Bruderschaften, den kommunistischen Klubs der Zeit, den Hetärien, Thiasoi und Eranoi. Kalthoff hebt hervor, zur Illustration der ursprünglichen Verwandtschaft der Christengemeinde mit solchen Genossenschaften, wie diese international waren, auch Frauen und Sklaven aufnahmen; wie sie Gemeindemahle hielten, bei denen dem Heros der Vereinigung zu Ehren Hymnen gesungen wurden; wie zur Aufnahme ein Examen der Reinheit, eine Taufe gehörte; wie sie Unterstützungen aus Vereinsmitteln, namentlich beim Begräbnis, bezweckten; wie ein (oft orgiastischer) Kultus mit dem Grundgedanken des sich selbst in Grab und Tod verjüngenden Lebens zu konstatieren sei (II, 79). „So ist das Christentum nach allen Seiten hin durch die Entwicklung der Zeit vorbereitet. Das Christusbild ist in allen seinen

Hauptzügen fertig, ehe noch eine Zeile der Evangelien geschrieben war." Das Christentum war „eine Notwendigkeit geworden. Die historische Entwicklung drängte das Leben zu einer Organisation, in der die im römischen Reiche elementar wirkende soziale Gährung sich mit den religiösen und philosophischen Kräften der Zeit amalgamierte und damit die neue, die christliche Kultur schuf" (II, 90 f.).

Die so gewonnene Erkenntnis von der Beschaffenheit des Christusbildes wird nun von Kalthoff auch, so weit es gehen will, durchgeführt. Dafür noch einige Beispiele. Wenn in der ebionitischen Kindheitsgeschichte Joseph der Zimmermann als Vater Jesu erscheint, so verrät sich hier noch ein Bewußtsein von dem proletarischen Ursprung der Bewegung. Später ist der Geist, nämlich der sich in der Sukzession der Bischöfe realisierende, der eigentliche Erzeuger Jesu (I, 64), die Jungfrau bedeutet die göttliche Weisheit (II, 138). Das Jesuskind in Aegypten, das besagt: die soziale Bewegung hatte eine ihrer Wurzeln in Nordafrika (I, 79). Den Stolz ferner auf ihre Erfolge illustrieren Worte, wie „Selig die Augen, die da sehn, was ihr seht" (I, 70). Ihre Siegeszuversicht schlägt sich in Wundererzählungen nieder: Christus kommt über die Wasser, Christus gebietet dem Sturm, Christus speist die Tausende (I, 69 f.). In den Sprüchen spiegelt sich die neue Ordnung der Dinge (I, 67 f.); Christus verlangt von den Seinen die Nachfolge, das heißt: die Gemeindeglieder haben sich dem Bischof zu unterwerfen. Dann wieder haben wir Erzählungen, die das Ringen verschiedener Strömungen innerhalb der Gemeinde abbilden. Jesus treibt die Dä-

monen aus, das bedeutet: die werdende Kirche stößt die asketisch-anarchistischen Elemente von sich. Freilich nimmt sie zugleich ihre revolutionären Kräfte in ihren Dienst; deshalb meinen ängstliche Gemüter, Jesus sei das schlimmere Uebel, er treibe die Dämonen durch Beelzebub aus (I, 65 f.). Gegen einen partikularen Messianismus gerichtete Kämpfe der Kirche schildern die Streitreden Jesu mit Pharisäern und Schriftgelehrten I, 71). Auch die Parusiereden gehören hierher.

Ganz besonders interessant aber sind die Stellen, an denen Kalthoff deutlich bestimmbare zeitgeschichtliche Ereignisse durchscheinen sieht. Das blutflüssige Weib ist vielleicht Poppäa Sabina, die anrüchige, aber zum Judentum neigende Gemahlin Neros (I, 51 ff.), „Lasset die Kindlein zu mir kommen," das will sagen, daß die Kirche die von Nerva und Trajan eingeführte Versorgung unbemittelter Kinder übernimmt (I, 69). Die Geschichte der großen Sünderin Lk. 7, 36 ff. klingt allzu deutlich an die der christlichen Konkubine des Commodus, der Marcia, an, und das Gleichnis vom ungetreuen Haushalter Lk. 16, 1 ff. an die Lebensgeschichte ihres Günstlings, des nachmaligen römischen Bischofs Kallist (II, 133). Vor allen Dingen aber ist in der Leidensgeschichte, die in sich unmöglich erscheint (I, 49. III, 39), nichts anderes zu erkennen als eine apokalyptische Schilderung der trajanischen Verfolgung. Wie „Antiochus Epiphanes unter der Maske des Nebukadnezar im Danielbuch auftritt", so wird „der Statthalter Plinius" unter der Maske des Pontius Pilatus eingeführt sein (I, 43 f.). Judas ist die Personifikation der Zunft der Delatoren (I, 77 f.). In Joseph's von Arimathia

und Nikodemus' Rolle beim Begräbnis Jesu liegt vielleicht eine Erinnerung an den Konsul Flavius Clemens oder dergleichen vor (I, 81). In der Auferstehung des Gekreuzigten hat „der alte Naturmythos von dem sterbenden und auferstandenen Gott" einen ethisch-sozialen Inhalt bekommen: die christliche Gemeinschaft ging siegreich aus der trajanischen Verfolgung hervor (I, 74 u. ö.). So ist denn Jesu Tod nicht ein Fehlgriff der Zeitgenossen gegenüber einem unschuldigen Menschen, sondern eine notwendige Stufe des Klassenkampfes; auf der andern Seite bedeutet die Begründung der paulinischen Theologie auf Tod und Auferstehung Christi nicht mehr eine Verfälschung der Absichten eines religiösen Volkspredigers Jesus, sondern das richtige Verständnis der Anfänge jener messianisch-sozialen Bewegung (I, 77).

Soweit die Konstruktion Kalthoffs, aus der er auch für seine praktische Tätigkeit die Folgerungen gezogen hat. Wir werden weder seine Bildung unterschätzen noch seinen religiösen Ernst verkennen dürfen. Kein Zweifel, daß er neben manchem Falschen auch Richtiges mit dem Eifer des Neubekehrten verfochten hat; das ist an dieser Stelle schon vor Jahren in einem gediegenen Vortrag gezeigt worden[13]). Er hat jedenfalls zu erneutem Nachdenken über das Verhältnis von Religion und Geschichte angeregt[14]). Er hat die Frage nach der Bedeutung der Soziologie für unser Gebiet brennend gemacht. Er hat mit Recht gefordert, daß die Forschung von der granitenen Tatsache der Christusgemeinden rückwärts zu ihren Bildungsfaktoren gehen (III, 29), daß die Entstehung des N. T. aus dem Christentum begriffen werden soll, nicht umgekehrt (III, 40. I, 29 f.). Wenn

er die Unzulänglichkeit aller profanen und die Dürftigkeit der paulinischen Zeugnisse für einen historischen Jesus, wenn er das Fehlen einer Brücke von dem historischen Individuum Jesus zu dem Christusgott der Gemeinden betont (III, 30. I, 27. IV, 16), so hat er damit wirkliche Probleme aufgezeigt. Aber seine positive Lösung ist tatsächlich undurchführbar. Ganz abgesehen davon, daß das Streben nach Löschung der großen Persönlichkeit aus der Geschichte vor dem Forum der Geschichtswissenschaft nur als Einseitigkeit erscheinen kann[15]) — wie vermag die These „der Christus des N. T. eine Personifikation der Kirche" auch nur mit den paulinischen Briefen in Einklang gebracht zu werden? Um eins zu nennen: wenn z. B. die Auferstehung Christi die siegreiche Ueberwindung der trajanischen Verfolgung bedeutet, was soll dann die Aufzählung der Erscheinungen des Auferstandenen I Kor. 15? Weiter widerspricht der tatsächliche Befund an den Evangelien völlig der Behauptung, sie gehörten zur apokalyptischen Schriftstellerei. Wenigstens fehlen ihnen alle die Merkmale, die sonst zum Wesen der eigentlichen Apokalyptik gerechnet werden, nämlich, daß hier einem Gottesmann der Vergangenheit in Visionen die Zukunft enthüllt wird. Einigermaßen apokalyptischen Charakter tragen doch nur Zukunftsweissagungen innerhalb der Evangelien, wie Mk. 13 Parr., die gerade durch ihr Herausfallen aus dem übrigen Zusammenhang den andersartigen Charakter der umrahmenden Erzählung erhärten. Erinnert Kalthoff aber an Jes. 53, so ist diese prophetische Schilderung mit der konkreten Darstellung der Evangelien doch gar nicht zu vergleichen. Aber vor allem:

wie soll man sich denn vorstellen, daß die älteste Christenheit einer von ihr selbst erst erdichteten Personifikation der Gemeinde gleichzeitig ihre Anbetung gewidmet hätte? Pflegte das bei den Kultvereinen ähnlich zu sein? Und wer nimmt Kalthoff die Projektion der evangelischen Geschichte von Rom nach Palästina ab? Von den zeitgeschichtlichen Deutungen ist es wohl besser zu schweigen. Denn, wenn Kalthoff wirklich im Lukasevangelium Vorkommnisse aus der Zeit des Commodus (J. 180—192) erblicken sollte, wie konnte dann schon Marcion (ums J. 150) diese Dinge in seinem Lukas lesen?

2. Nach Kalthoff trat Jensen auf den Plan mit dem Gilgamesch-Epos, um dessen Verständnis er sich nach dem Urteil der Fachleute bleibende Verdienste erworben hat. Wir haben jedoch nicht mit diesen zu tun, sondern allein mit Jensens Behauptung, daß die Lebensgeschichte Jesu im wesentlichen eine späte Reproduktion der Gilgamesch-Erzählung, mithin durchaus sagenhaft sei. Was ist es mit diesem Epos? Es ist eine uralte babylonische Dichtung, erhalten zu einem kleinen Teil in Fragmenten aus der Zeit um 2000 v. Chr., der Hauptmasse nach in Bruchstücken aus dem 7. vorchristlichen Jahrhundert, nämlich in den Abschriften älterer Texte, die der Assyrerkönig Asur-Banipal für seine Bibliothek hat nehmen lassen. Das Epos, auch in seiner trümmerhaften Ueberlieferung noch von eigenartiger Schönheit und Tiefe, erscheint in seiner jetzigen, wohl sekundären Form von zwölf Gesängen als eine geschlossene Einheit [16]). Der Dichter will, nach dem heutigen Vorwort, singen von dem Helden:

„Der alles sah bis zu den Grenzen des Landes,
Der jegliches kennen lernte, alles verstand,
Durchschaute allzumal . . .
Verborgene Tiefen der Weisheit . . .
Verwahrtes sah er und Verdecktes öffnete er,
Brachte Kunde von der Zeit vor der Sintflut;
Einen fernen Weg ging er sich mühend . . .
Schrieb dann auf eine Steintafel die ganze Mühsal.“
(Tafel I, 1—8).

Der Dichter gibt hier mit Recht nur über die zweite Hälfte des Epos einen Ueberblick. Das ist das Wichtigste: wie der Held Gilgamesch, der Tyrann der Stadt Uruk, nach dem Tode seines Busenfreundes Engidu (Tafel VII—VIII) auf die Suche nach dem ewigen Leben auszieht:

„Mein Freund, den ich liebe, ist zu Erde geworden,
Engidu, mein Freund, den ich liebe, ist zu Erde geworden!
Werde nicht auch ich, wie er, mich niederlegen müssen
Ohne wieder aufzustehen in Ewigkeit?“ (Tafel X, 62—64);

weiter, wie der Held auf seiner Odyssee an Skorpionmenschen und Göttermädchen vorbei (Tafel IX) schließlich bei seinem unsterblichen Urahn Utnapischtim jenseits der Wasser des Todes anlangt, der ihm wohl von sich selbst berichtet, auf welche Art e r nach der Sintflut unter die Götter versetzt wurde, aber dem Nachkommen keine bleibende Hoffnung auf ewiges Leben gewähren kann (Tafel XI); endlich wie dem Helden wenigstens die Heraufbeschwörung seines verstorbenen Freundes gelingt, der ihm die trostlosen Geheimnisse der Unterwelt enthüllt (Tafel XII). Aber natürlich gehört zu alledem notwendig dazu, was der Dichter im Vorwort geschickt übergeht: die erste Hälfte des Epos. Hier wird geschildert, wie es überhaupt zu dem Freund-

schaftsbunde zwischen Gilgamesch und Engidu gekommen war; wie dieser Waldmensch erst durch eine Dirne an den Hof gelockt werden mußte (Tafel I), und was für Taten die beiden Helden gemeinsam vollbracht hatten (Tafel II—VI), ehe der Tod des einen den Ueberlebenden auf seine Wanderung trieb.

Sie fragen: was in aller Welt hat nun mit dieser Heldensage das N. T., das Leben Jesu zu tun? Jensen hat es uns 1906 zunächst in einem dickleibigen Werke[17]) auseinanderzusetzen gesucht. Nach dem Vorwort ist er sozusagen als ein Reisender zu uns gekommen, der fremde Länder unter kundiger Führung durchwandern wollte. „Viele eurer schönen Ströme, so sagte der Fremdling zu manchem großen Weisen jenseits seiner Grenzen, entspringen in meinem Vaterlande, und ich bin hergereist, um ihren Lauf bis zu ihrer Mündung hin zu verfolgen. Könnt ihr mir raten? Wollt ihr mir helfen?“ (I, VII). Aber da jeder Versuch die Angeredeten zu gewinnen erfolglos geblieben war (I, VIII), so findet man nun in dem großen Werke selbst nicht dieses, sondern ein ganz anderes Leitmotiv. Jensen fühlt sich hier berufen Theologen und Philologen, Alttestamentler und Neutestamentler „vor den Richterstuhl des babylonischen Gilgamesch-Epos zu laden“ (I, XII). Was das N. T. anlangt, so sei nämlich „die Jesussage“ „eine israelitische Gilgameschsage“ und Schwestersage der meisten alttestamentlichen Erzählungen, von denen man sie früher direkt beeinflußt sein ließ (I, 1024 f.). Jensen versichert, „daß wenigstens so gut wie die ganze evangelische Geschichte rein sagenhaft ist, und daß kein Grund vorliegt, irgend etwas von Jesus Erzähltes für

geschichtlich zu halten“, den Namen Jesus eingeschlossen. Es wäre ein Wunder, „falls doch ein uns im übrigen gänzlich unbekannter Mann namens Jesus als Stifter unserer Religion gelebt haben sollte“ (I, 1024 ff. II, 36). Freilich die Reden der synoptischen Evangelien können nicht aus dem Epos abgeleitet werden. Aber da sie von einem Manne herrühren wollen, der nicht existiert haben kann, so schweben sie gänzlich in der Luft, wenn sie überhaupt noch auf einen Urheber zurückgeführt werden dürfen (I, 1025 ff. II, 36).

„Ein Jesus mit einer Geschichte, wie sie in den Evangelien erzählt wird, und als Urheber der darin mitgeteilten Reden hat also nie gelebt, es gibt demnach auch keine geschichtliche Tradition von ihm“ (I, 1026). „Ja, Jesus von Nazareth, an den als an Gottes Sohn und den Erlöser der Welt, wenigstens seit bald zwei Jahrtausenden . . . eine Christenheit glaubt, und in dem auch die fortgeschrittenste Wissenschaft unserer Tage wenigstens noch einen großen Menschen sieht, . . . dieser Jesus hat niemals auf Erden gewandelt, ist niemals auf Erden gestorben, weil er ja nichts wie ein israelitischer Gilgamesch ist, nichts wie ein Seitenstück zu Abraham, zu Moses und zu unzähligen anderen Gestalten der Sage“ (I, 1029). Und wir modernen Menschen, „die wir wohl gerne mit mitleidigem Lächeln auf Glauben und Sitte von Völkern der Vorzeit sehen, wir dienen in unseren Domen und Gebethäusern, unsern Kirchen und Schulen, in Palast und Hütte, einem babylonischen Gotte, babylonischen Göttern!“ (I, 1029) [18]. So spricht der Fremdling, der in unser Land kam mit den Worten: „Könnt ihr mir raten? Wollt ihr mir helfen?“ Unbe-

greiflich muß es erscheinen, daß Jensen nach solchen Angriffen auf eine kräftige Abwehr nicht gefaßt gewesen ist. Jedenfalls hat er sich, als diese kam, in einer empörten Broschüre auch an die Laienwelt gewandt, um seinen Standpunkt zu vertreten [17]). Was er dort über die evangelische Geschichtserzählung und über die Reden Jesu ausführt, ist genau dasselbe, wie schon vorher. Und wir dürfen deshalb wohl an dieser Stelle nach den Beweisen Jensens fragen.

Während man längst zugab, daß einzelne Bestandteile der babylonischen Sage ihre Parallele außerhalb Babyloniens haben, und auch annahm, daß irgendwie ein Zusammenhang zwischen so nahe verwandten Stücken bestehe, wie es z. B. die beiden Sintfluterzählungen des Epos und unserer Bibel sind, setzt Jensen voraus, daß das babylonische Gesamtepos in seiner jetzt vorliegenden sekundären Gestalt gewandert sei — man weiß freilich nicht recht wie — und nun fast in allen Sagen und Erzählungen der Semiten und nicht nur der Semiten darinstecke [18]). Er legt den stärksten Nachdruck darauf, daß nicht nur dann und wann einmal einzelne Episoden zwischen dem Urbild und seinen Alt- wie Neutestamentlichen Verwandten parallel laufen, sondern ganze Ketten von parallelen Episoden findet er, und zwar beiderseits in entsprechender zeitlicher Folge aufgereiht. Dies würde nun allerdings beweisend sein, wenn wirklich die einzelnen Glieder der von Jensen in Tabellenform vor Augen geführten Ketten von jedem unbestochenen Blick für identisch gehalten werden müßten; wenn ihre Reihenfolge ohne Kunststücke und Gewaltsamkeiten die gleiche wäre. Man sollte zunächst sogar denken, es müsse das

geistige Band, das im Epos die Teile zusammenhielt, irgendwie auch in den Parallelen wiederkehren. Aber von der Idee, wie der Tod des erprobten Freundes den Helden zu seiner Suche nach dem ewigen Leben und der Totenbeschwörung führt, ist wenigstens im N. T. keine Spur. Die Reihen aber, wie Jensen sie nun ohne die verbindende Idee herstellt, gelingen ihm auch nur unter der Voraussetzung, daß auf der Wanderung der Sage die Unterschiede zwischen den Hauptpersonen sich verwischt haben, so daß etwa, was im Epos teils von X, teils von Y, teils von Z ausgesagt war, in der Bibel alles in Berichten über e i n e Person sein Gegenstück haben soll. Umgekehrt verteilt sich, was im Epos von e i n e r Person berichtet wurde, in Jensens biblischen Parallelen oft auf verschiedene Gestalten. Und auch dann muß noch von Zeit zu Zeit durch Umstellungen nachgeholfen werden, um die gleichmäßige Aufeinanderfolge zu erzielen. Wenn aber zur Gewinnung der ganzen Reihen solche Künste nötig sind, so wird schließlich alles darauf ankommen, ob denn die einzelnen als sich entsprechend dargestellten Glieder der Reihen wirklich selbst verwandt sind. Doch auch hier zeigt Jensen eine bedenkliche Geschicklichkeit im Arrangieren. Ueberall, wo im A. und N. T. ein Freundespaar auftaucht, sieht er Gilgamesch und Engidu; wo eine weibliche Gestalt erscheint, muß es die Hierodule oder die Ischtar sein; jede Brunnenszene, jeder Kampf, jede Wasserfahrt und, was weiß ich sonst, muß dem alten Epos entsprechen. Die grundleglichen Verschiedenheiten beiderseits verschwinden in der Versenkung, das irgendwie Aehnliche wird an den Haaren herbeigezogen.

Um eine Vorstellung von den Tabellen zu machen, auf die Jensen seine Behauptungen stützt, muß wenigstens e i n Beispiel gegeben werden (vgl. II, 29)[19]:

Tafel XI, 206—286.	Mk. 10, 17—22.
König Gilgamesch ist zu Utnapischtim gekommen, um das ewige Leben zu erlangen, erlangt dies aber nicht, zunächst weil er die daran geknüpfte Bedingung der Selbstbezwingung nicht erfüllt, und entfernt sich darnach betrübt von Utnapischtim.	Ein reicher Jüngling, ein „Oberster“, kommt zu Jesus, um das ewige Leben zu erlangen, erlangt dies aber nicht, weil er die daran geknüpfte Bedingung entsagender Selbstbezwingung nicht erfüllt, und entfernt sich darnach betrübt von Jesus.
XI, 220—242.	Mk. 8, 6.
Dem Gilgamesch werden von Utnapischtim sieben mystische Brote gegeben.	Den Jüngern Jesu werden von diesem sieben Brote zum Verteilen gegeben.
XI, 234.	Mk. 8, 19.
Utnapischtim dabei zu Gilgamesch: „[Auf], zähle deine (nämlich sieben) Brote!“	Jesus darnach zu seinen Jüngern: „Denkt ihr nicht an die sieben Brote?“
XI, 244—247.	Mk. 9, 31.
Klage Gilgameschs über den unentrinnbaren Tod.	Jesu erste Leidens- und Todesverkündigung.
XI, 248—250.	Mk. 9, 33.
Der Schiffer und Diener des Utnapischtim wird von diesem wohl verwünscht,	Petrus, Jesu Jünger, wird von diesem gescholten, indem dieser zu ihm sagt:

und ihm in Aussicht gestellt, daß er (nachdem er sein Gestade verlassen) nicht wieder zu ihm zurückkehren werde.

„Hinweg, hinter mich, du Satan!“

XI, 280—293.

Gilgamesch holt auf des Utnapischtim Befehl ein Zaubermittel aus dem Wasser.

Mt. 17, 24—27.

Petrus tut auf Jesu Befehl einen wunderbaren Fang: Fang des Fisches mit dem Stater im Maul.

XII, 1 ff.

König Gilgamesch, wissend, daß er dem Tode verfallen ist, wünscht, daß ihm sein gestorbener Genosse und Freund Engidu, der in seinem Palast wohnte und an seinem Tisch speiste, erscheine und ihm künde, wie es im Totenreich aussieht. Deshalb wendet er sich nach der Reihe an eine Göttin und an drei Götter und redet dabei alle drei Götter mit „Vater“ an, erlangt jedoch von den ersten drei Gottheiten nicht die Erfüllung seines Wunsches.

Lk. 16, 19—31.

Ein reicher Mann . . ., der sich in der Hölle befindet, wünscht, daß der gestorbene Lazarus, der in seinem Tore zu liegen und sich von den Abfällen seiner Mahlzeiten zu nähren pflegte, zur Oberwelt emporkomme und seine der Hölle verfallenen Brüder vor deren Qualen warne. Dabei wendet er sich dreimal an Abraham und redet ihn alle drei Male mit „Vater“ an, erlangt aber nicht die Erfüllung seines Wunsches.

XII, 87 ff.

(Schließlich steigt auf Be-

Joh. 11.

Fehlt bei den Synoptikern,

fehl des Gottes Nerigal der Geist Engidus, des Freundes Gilgameschs, empor.	ist aber im Johannes-Evangelium an seiner ursprünglichen Stelle erhalten. S. unten zur Auferweckung von Jesu Freund Lazarus.)
	. . . .
[Gilgamesch stirbt.]	Jesus stirbt.

Man sieht sofort, wie schlecht hier manche Einzelheit paßt: die sieben mystischen Brote des Epos sind für Gilgamesch allein bestimmt, im Evangelium dienen sie zur wunderbaren Speisung der Tausende; Gilgamesch taucht nach dem Kraut Unsterblichkeit, Petrus fängt einen Fisch mit dem Geldstück für die Tempelsteuer im Maul. Was hat das miteinander zu tun? Aber die Kette der biblischen Ereignisse ist auch erst ganz künstlich hergestellt, indem Jensen vor den Inhalt von Mk. 8/9 die Perikope aus Mk. 10 rückt und dahinter Stücke aus dem Sondergut des Mt., Lk. und noch des Joh. stellt, die damit also als älteste Bestandteile der „Jesussage" zu stehen kommen. Und auch so noch können die beiden Hälften der Tabelle zur Deckung nur von dem gebracht werden, der es höchst natürlich findet, daß dem einen Gilgamesch des Epos in den neutestamentlichen Gegenstücken bald der reiche Jüngling, bald die Jünger Jesu, dann Jesus selbst, dann wieder Petrus und endlich der reiche Mann in der Hölle entspricht.

Aehnlich steht es überall; der Beweis dürfte nur in Jensens Augen geglückt sein. Wenn man ihm nun aber bis dahin die begreifliche Ueberzeugtheit eines Columbus

von seiner Entdeckung zu Gute halten könnte, so wird das Urteil doch anders, sobald man sieht, wie kurzer Hand er etwaige Gegeninstanzen abtut. Schon in dem ersten großen Buch hat Jensen mit der unbequemen Gestalt des Paulus zu tun, in dessen echten Briefen sich zwar nur geringe Kunde von der evangelischen Geschichte finde, aber dann meist auch von Elementen, die zu der Jesus-Gilgameschsage gehören. Wenn nun Paulus Gal. 1, 20 behauptet einen Bruder dieses Jesus namens Jakobus in Jerusalem besucht zu haben — was dann? „Dann redet der Mann die Unwahrheit, oder (er) ist in Jerusalem in wunderbarer Weise mystifiziert worden“ (I, 1027 f.). In der folgenden Broschüre geht Jensen noch hierüber hinaus. Er will jetzt den Beweis liefern, daß „auch das Leben Pauli zum mindesten in den Hauptpunkten eine Sage und seine Briefe insgesamt fromme Fälschungen sind“ (II, 4). Ein unvorsichtiger Rezensent, der Jensen im Scherz aufgefordert hatte, doch auch das Leben Pauli als Gilgameschsage zu behandeln [22]), hat es auf dem Gewissen, daß nun Jensen in seiner beliebten Tabellenform nachweist, auch das Leben Pauli verlaufe, sowohl was die einzelnen Ereignisse, als was die Reihenfolge anlangt, im wesentlichen nach dem Schema einer Gilgameschsage (II, 38), sei eine „Variante speziell der Jesussage“ (II, 59). Da an dieser Sagenhaftigkeit auch Episoden aus den in erster Person erzählenden Stücken der Apostelgeschichte teilnehmen, so folgt „ohne weiteres und definitiv, daß diese Wir-Berichte literarische Fälschungen sind“ (II, 61). Und weiter, da nach Jensens Schema zu den ungeschichtlichen Zügen die Lichterscheinung vor Damaskus, die

Reise nach Arabien, die Steinigung in Lystra, und die Reise nach Jerusalem nebst dem Apostelkonzil gehören — lauter Dinge, die nicht nur in der Apostelgeschichte, sondern auch in paulinischen Briefen als eigene Erlebnisse erwähnt werden — nun so lügt hier „Paulus, oder sagen wir lieber der Verfasser“ der Briefe. D. h. falls nicht die genannten Stellen interpoliert sind, so rühren eben die Paulusbriefe von einem Manne her, „der sich fälschlicherweise als den Träger der Paulusgeschichte bezeichnet“ (II, 61 f. III, 24): sie sind eben eine fromme Fälschung.

Zum vorläufig letzten Male hat dann Jensen noch das Wort ergriffen in einer gegen Jülicher gerichteten Abwehr [17]). Hier ist eine halbe Neigung zum Rückzug nicht zu verkennen. Was Jensen bekämpfen will, soll „einzig und allein die Mythologie des Christentums, wahrlich nicht dessen Wesen und Kern, dessen Ideenwelt, nicht einmal die Jesusgestalt als eine geschichtlich gewesene“ sein. Denn da sind ja die Reden und Aussprüche Jesu, „die doch von irgend einem oder irgend welchen (!) lebendigen und geschichtlichen Menschen gesprochen sein“ müssen (III, 4). Aber der größte Teil des Lebens Jesu bleibt eine israelitische Gilgameschsage, auch der Name Jesu gehört dazu, und von seiner Persönlichkeit ein gutes Stück; denn „als Prophet und Frommer, als geliebter Sohn seines Gottes, als Freund der Menschen, als Gott nach seiner Himmelfahrt“ ist Jesus für Jensen deutlich ein Utnapischtim (III, 21)! Die Angriffe auf Leben und Briefe des Paulus aber hat Jensen auch in dieser Schrift noch mit ganz unzulänglichen Gründen fortgesetzt, die vorzuführen sich nicht lohnt [23]).

Das Urteil über seine Behauptungen dürfte ohnehin feststehen. Hier hat ein gelehrter Spezialist eine vermeintliche Entdeckung, von der besten Falls ein Bruchteil der Prüfung wert ist, im Sturme durchzusetzen versucht. Aber mit welcher Willkür! Wir haben ja eine Probe seiner angeblichen Beweise kennen gelernt. Und mit welcher Rechthaberei! Steht ein Paulus im Wege, so muß er lügen, mystifiziert, oder, noch besser, selbst eine Gestalt der Sage sein. Und was erreicht wird um diesen Preis, das ist, daß der Ursprung des Christentums noch viel rätselhafter als je erscheint, wenn ihm ein babylonisches Epos, im verborgenen fortzeugend, Vater und Mutter zugleich sein soll.

3. Das Aufsehen, das Kalthoff und Jensen hervorriefen, hat in den allerletzten Jahren D r e w s mit seinen Schriften [24]) und Vortragsreisen noch übertroffen. Freilich ist durch die nicht gerade streng wissenschaftliche Art seines ersten Auftretens ein Ton in die Erörterungen gekommen, der von gar keinem Nutzen sein konnte. Sehen wir davon ab zu untersuchen, wer schließlich am meisten Schuld und wer den größten Schaden davon gehabt hat. Eins dürfte jedoch aus der letzten Veröffentlichung von Drews mit Sicherheit hervorgehen, daß die Stärke seines Angriffes bisher meist unterschätzt worden ist [25]).

Drews stellt sich zunächst, wie Jensen, als Laien vor; nur in Ermangelung eines Berufeneren will gerade e r einmal die Gründe zusammenfassen, „die schon jetzt gegen die Annahme eines historischen Jesus sprechen" (I, X). Doch ist auch bei ihm diese Bescheidenheit etwas ganz Aeußerliches. In Wirklichkeit vertritt er die Ueber-

zeugung, daß nur Nichttheologen die Wahrheit sehen können (I, X). Die Theologie ist aus inneren Gründen außer Stande jemals historisch voraussetzungslose Arbeit zu leisten; sie kann und darf ja nie zu weit über das jeweilig von der Kirche ertragbare Maß an Neuerungen hinausgehen (II, IV).

Sachlich berührt sich der Karlsruher Philosoph mannigfach mit Kalthoff. So gleich in dem Ausgangspunkt: nicht Zerstörungslust treibt ihn (II, XV)[26]), sondern religiöse Motive. Nämlich die Unmöglichkeit weitere Kreise bei dem Glauben an den dogmatischen Christus festzuhalten auf der einen Seite; auf der anderen die von den Orthodoxen richtig hervorgehobene religiöse Unzulänglichkeit des historischen Jesus (II, XV), der als solcher eben überhaupt nur ein historisches Interesse haben kann (I, 183). Wie unwürdig, „daß die tiefsten Gedanken des modernen Geisteslebens es sich gefallen lassen müssen an der Erscheinung und der Lehre eines Jesus gemessen zu werden“ (II, XIX)! Solange noch in irgend einer Form der Glaube an Jesus das Denken unserer Zeit beherrscht, können wir dem Bann einer nicht mehr lebendigen Vergangenheit nicht entgehen. Also muß „mit dem Jesusglauben in jeder Hinsicht gebrochen werden ... nicht einmal das nackte Daß“ eines historischen Menschen Jesus, dessen übrigens das ursprünglichere Christentum der katholischen Kirchen gar nicht so bedürftig ist wie der Protestantismus (I, 180), darf als Zugeständnis bestehen bleiben (II, XX). Dies die Voraussetzung Drews'!

Aehnlich wie Kalthoff behauptet auch Drews, „daß ein historischer Jesus, wie die Evangelien ihn schildern,

und wie er in den Köpfen der liberalen Theologen von heute lebt, überhaupt nicht existiert, also auch nicht einmal die gänzlich bedeutungslose kleine Messiasgemeinde zu Jerusalem begründet hat, sondern daß der Christusglaube ganz unabhängig von irgendwelchen uns bekannten historischen Persönlichkeiten entstanden ist, daß er in diesem Sinne allerdings ein Erzeugnis des religiösen Massengeistes darstellt, und von Paulus mit entsprechender Umdeutung und Weiterbildung nur in den Mittelpunkt der von ihm begründeten Gemeinschaften gestellt worden ist“ (I, 178). Aber in der positiven Konstruktion weicht Drews von der als einseitig, unzulänglich und verfehlt erkannten (I, 134) Weise Kalthoffs meistens ab und verwendet dafür die Aufstellungen anderer Gewährsmänner zu seinem Bau.

Nach Drews sind die Quellen für den Ursprung des Christentums derart, daß ein wirklicher Historiker — und diese sollten sich doch endlich der Sache annehmen (II, V) — „keinen Augenblick darüber im Unklaren sein kann, daß er es hier mit einer religiösen Dichtung, mit einem in ein historisches Gewand gehüllten Mythus“ nach Art etwa der Tellsage zu tun hat (I, 135 f.). Was kommt aber als Quelle in Betracht? Die außerchristliche Literatur überhaupt nicht, wie Drews in Fortsetzung der Polemik Kalthoffs zeigt. Und noch über ihn hinaus: denn vielleicht ist die ganze Stelle des Tacitus über die angebliche neronische Verfolgung nur eine Interpolation (II, 28), und auch der Briefwechsel des Plinius mit Trajan über die Christen scheint verdächtig (II, 24). Aber die Theologen geben ja jetzt selbst zu, daß es an einem wirklich beweisenden Zeug-

nis der Profanliteratur fehlt (II, 77). Nur dürfen sie nicht hinzusetzen, die Geschichtlichkeit Jesu sei doch im Altertum von Juden und Heiden auch nicht bestritten worden. Denn erstens haben die Gnostiker des zweiten Jahrhunderts „die geschichtliche Existenz Jesu durch ihre doketische Auffassung tatsächlich in Frage gestellt“, zweitens sind die etwaigen gegnerischen Aeußerungen jetzt meist nicht mehr vorhanden, und vor allem: die Existenz Jesu als einer historischen Persönlichkeit wurde (wie wir sehen werden) anfänglich eben von den Christen selbst nicht behauptet, brauchte also auch gar nicht geleugnet zu werden (II, 77 ff.).

Wie steht es nun mit den christlichen Quellen, zunächst den Paulusbriefen? Drews verkennt hier nicht, daß er am einfachsten von vornherein die Echtheit auch der Hauptbriefe bestritte (II, 87). Und so meint er, daß ja nicht einmal die Existenz des großen Apostels selbst über allen Zweifel erhaben sei. Außerchristliche Zeugnisse gibt es auch für ihn nicht, während z. B. Philo und Josephus doch nicht schweigen dürften (II, 149). Und im übrigen ist er von dem phantastischen Denken der Zeit so in das Gewand des Mythus gehüllt, so sehr nach der Gestalt Jesu gemodelt, daß Jensen und Lublinski[27]) gemeint haben, Paulus möchte „wie Petrus und Jesus ursprünglich eine Art Gott und als solcher das Gegenstück zu jenen beiden gewesen sein“ (II, 172 ff.). Und wenn Fuhrmann darin recht haben sollte, daß der wichtigste Punkt des Lebens Pauli, die Damaskusvision eine direkte Nachbildung der Aeneassage bedeutet (II, 173)[28]) — was bleibt dann überhaupt noch von seiner Geschichte?

Jedenfalls fehlt für die ihm zugeschriebenen Briefe auch das Zeugnis der ältesten Kirche: nicht einmal die Apostelgeschichte kennt Paulus als Briefsteller (I, 87 — so auch schon Kalthoff), und vor Justin sind die Briefe nicht bezeugt (II, 149). Auch dem Charakter nach weisen die Briefe schwerlich auf einen Rabbinenschüler, wie Paulus es doch gewesen sein soll. Denn ihr Verfasser benutzt das A. T. nur in der griechischen Uebersetzung und kommt dabei zu Behauptungen, die ein Blick in den Urtext unmöglich gemacht hätte. Ja, er hat kein Hebräisch gekonnt, und befolgt auch eine andere Auslegungsmethode als die Rabbinen (II, 170). Immerhin gehen die Briefe möglicherweise wenigstens ihrem Kern nach auf einen Apostel Paulus zurück; wahrscheinlicher freilich sind sie Produkte einer späteren Schriftstellerei, und rühren von verschiedenen Verfassern her, denen Paulus nur den Namen lieferte (II, 171 f.). Denn, wenn nach einigen Theologen die Briefe in gar keine andere Zeit als in die Jahre 50—64 n. Chr. passen sollen, so genügt es ihnen gegenüber die holländische Schule ins Gefecht führen (II, 155 f.)[29]. Aber „mag es sich hiermit nun verhalten, wie es will“ (II, 174)[30], für Drews ist das alles im letzten Grunde belanglos (II, 90): „als Stütze für den Glauben an Jesu geschichtliche Existenz können die Briefe des Apostels“, auch wenn sie echt sein sollten, „sowieso nicht gelten“ (II, 174). Denn ihre Aussagen über einen Jesus Christus beziehen sich gar nicht auf einen historischen Menschen, sondern auf eine rein göttliche Persönlichkeit (I, 94). Es handelt sich um eine Menschwerdung Gottes. Gott sendet den Menschen in seinem Erbarmen Christus, seinen Sohn,

ein überirdisches Wesen. Gewiß soll dieser Christus also zeitweilig Mensch geworden sein, darin liegt ja die Pointe. Aber in was für einer historischen Persönlichkeit dies Ereignis sich verwirklicht hat, ist den Briefen gleichgültig. Nur das Dogma einer Menschwerdung überhaupt ist aus den einschlägigen Stellen, Rom. 8, 3, II Kor. 8, 9, Phil. 2, 5 ff., zu entnehmen (II, 101 f.). Aber Leben wie Tod Christi sind nicht „die sittliche Tat eines Menschen“, noch überhaupt „eine geschichtliche Tatsache, sondern etwas Uebergeschichtliches“ (I, 118). Auch die Einzelaussagen brauchen durchaus nicht auf das Leben einer bestimmten Person zurückzugehen: die Geburt vom Weibe ist doch etwas Selbstverständliches, die Herkunft von David Rom. 1, 3 traditionelles Merkmal des Messias (II, 105); die ethischen Prädikate entstammen keineswegs „einem Eindruck vom sittlichen Charakter Jesu“, sondern aus dem alttestamentlichen Bilde vom Gottesknecht Jes. 53, d. h. aus dem Erlösungsglauben des Briefschreibers; mit Tod und Begräbnis steht es nicht anders (Jes. 53, 9), und die Auferstehung ist erst recht nichts Historisch-Menschliches (II, 106). Auch die Aufzählung von Erscheinungen des Auferstandenen I Kor. 15 kann die Geschichtlichkeit des visionär Erschauten nicht beweisen (II, 112 f.): so vermeinten die Heiden ihren Asklepios zu sehen, und so erkennen noch heutigen Tags gläubige Katholiken die ihnen erscheinende Jungfrau Maria (II, 114). Nun verweist man zwar immer auf die Erwähnung der Brüder des Herrn in den Paulusbriefen I Kor. 9, 5, Gal. 1, 19, aber damit sind nach Drews nicht leibliche Brüder Jesu, sondern Sektenbrüder gemeint (II, 125 ff.)[31]); möglicherweise ist

der Ausdruck Gal. 1, 19 eine Interpolation (II, 131 f.). Es bleibt aus dem Leben Jesu in den Briefen nur noch der Bericht über die Einsetzung des Abendmahls I Kor. 11, 23 ff. Dieser würde, nach Drews' eigenem Zugeständnis, für ihn tödlich sein — wenn er eben nicht auch eine Interpolation wäre (II, 117)[32]. Außerdem sind endlich noch „die Worte des Herrn" da, die ab und an, übrigens meist bei nebensächlichen Dingen (I, 92), in den Briefen zitiert werden. Aber auch die wichtigsten Stellen der Art beweisen nichts. Denn wahrscheinlich meint „Wort des Herrn" hier nichts anderes als „Wort des Herrn Jahwe" [33]. Sollte aber unter dem Herrn wirklich Jesus zu verstehen sein, so ist doch immer noch nicht bewiesen, daß die Stellen nicht interpoliert sind (II, 134 ff.).

Kurz, der Verfasser der Paulusbriefe hat sich um ein Erdenleben Jesu nicht bekümmert (II, 141), und der Einfluß eines historischen Jesus auf seinen Gedankengang macht sich nirgends bemerklich. Das wäre aber doch in diesen Briefen, die man nicht für bloße Gelegenheitsschriften ausgeben darf, z. B. bei Erörterung der Gesetzesfrage notwendig gewesen (II, 144). Der Verfasser weiß eben gar nichts von einem geschichtlichen Jesus (I, 119), er vergöttlicht nicht etwa einen „verehrten Menschen" nach dessen Tode — was an sich damals vorkommen konnte (I, 117), — sondern er hat einen von ihm vorgefundenen, wesentlich auf Jesaja 53 gestützten Glauben, daß der Messias bereits dagewesen sei, seinerseits erweitert und vertieft durch Einarbeitung der ihm von seiner Heimat Tarsus her (I, 97 ff.) bekannten heidnischen „Idee des leidenden und auferstehenden Erlösergottes", und ihn belebt „durch die Erfüllung

mit dem Geiste der antiken Mysterienreligionen". Die geschichtliche „Tatsache eines gekreuzigten Jesus" brauchte er gar nicht unbedingt dazu (II, 100).

Da Paulus so versagt hat, so bleibt keine weitere Quelle mehr für die Annahme eines historischen Jesus als die Evangelien (II, 176). Dem „christlichen Geschichtsglauben" wird es daher zur Lebensfrage, für den historischen Jesus der Evangelien eine Bestätigung zu gewinnen (II, 177). Aber die evangelische Ueberlieferung schwebt rein in der Luft (II, 185, vgl. Jensen, oben S. 22), und die liberalen Theologen dürfen gar nicht verlangen, daß man ihnen den Unechtheitsbeweis liefert; denn sie sind gar nicht im Besitz der Ueberlieferung, da diese nicht von einem Menschen, sondern von einem Gottmenschen handelt (II, 186 ff.). Die theologische Geschichtsschreibung ihrerseits geht offen oder versteckt von der Voraussetzung aus, daß in den Evangelien ein geschichtlicher Kern vorhanden sein müsse — was gerade erst zu beweisen ist (II, 190 ff.). Sie begnügt sich z. T. mit dem Erweise der Möglichkeit. Aber was möglich ist, braucht darum nicht wirklich gewesen zu sein (II, 194). Möglich können die Streitgespräche Jesu mit ihrem „palästinensischen Erdgeruch" sein; daß sie wirklich gehalten sind, folgt doch nur für den daraus, dem die Existenz Jesu schon feststeht (II, 203). Psychologisch einwandsfrei mag das Zagen Jesu in Gethsemane sein; aber Achills Klage um Patroklos ist das auch (II, 207). Ganz unbrauchbar sind die Phrasen von der Einzigartigkeit und Unerfindbarkeit des Jesusbildes. Denn einzigartig ist schließlich jeder Mensch, aber auch Gestalten der Dichtung, wie Faust und Hamlet sind es.

Andrerseits: unerfindlich sind ebensogut die Adonis, Dionysos, Osiris. Und wenn doch solche Perlen evangelischer Erzählung, wie der Gang der Jünger nach Emmaus und Jesus und die Ehebrecherin, erfunden sein sollen, was ist dann überhaupt unerfindlich? (II, 210 ff.)

Man spricht nun wohl von sogenannten Grundsäulen des Lebens Jesu [34]), d. h. solchen Erzählungen, an denen im Widerspruch mit der vergöttlichenden Tendenz der Evangelisten, ein wirkliches menschliches Wesen Jesu besonders deutlich hervortrete, wie z. B. da, wo die Familie Jesu ihn als „von Sinnen“ nach Hause holen will, oder da, wo Jesus das Prädikat „gut“ von sich abwehrt. Aber alle diese Stellen beweisen wieder nur für den etwas, der eben schon voraussetzt, die Evangelisten wollen einen historischen Menschen als göttliches Wesen darstellen — was ihnen nicht überall gelingt. Sie beweisen aber gar nichts, falls hier ein ursprünglicher Gott immer stärker vermenschlicht dargestellt wird (II, 212 ff.). Weil aber die Evangelien erbauliche Tendenzschriften ohne chronologische und topographische Zuverlässigkeit sind, und ihr Christusbild in den wichtigsten Zügen „mit den Mythen der außerchristlichen Religionen oft bis in die unscheinbarsten Einzelheiten hinein“ stimmt, so muß man es eben mit der besonders von Smith [35]) durchgeführten mythisch-symbolischen Methode versuchen und muß annehmen, daß ein metaphysisch-dogmatischer Stoff in den Evangelien nachträglich in historischen Rahmen gespannt ist (II, 225. 245). Daß also der Jesus der ältesten Christengemeinde nicht „ein vergöttlichter Mensch, sondern ein vermenschlichter Gott“ nach Art der meisten Heroen ist (I, 153).

Die mythisch-symbolische Erklärung der Evangelien stellt sich nach Drews nun in großen Zügen, wie folgt, dar: Es hat jedenfalls in vorchristlicher Zeit einen jüdischen Gnostizismus gegeben, auf dessen Vorstellungen die Religionen der Nachbarvölker einen ähnlich starken Einfluß gehabt haben, wie sie ihn schon auf die späteren Bestandteile des A. T. geübt hatten. Und es scheint auch vorchristliche jüdische Gnostikersekten gegeben zu haben, die einen Mittlergott Jesus kannten [34]). Ein unmittelbares schriftliches Zeugnis für einen vorchristlichen Jesuskultus kann man zwar nicht anführen (II, 312) — sollte er nicht erweislich sein, so würde es auch nichts schaden (II, 313) — aber wahrscheinlich ist ein solcher doch. Diese Sekten also, aus denen später das Christentum hervorgegangen ist, „kannten ursprünglich nur einen astralen Jesus, dessen mythische Geschichte sich aus Prophetenstellen, aus Jesaja, dem 22. Psalm, sowie der Weisheit Salomos nährte“ (II, 299) und längst vor der evangelischen Erzählung in ihren Grundzügen feststand (I, 138 ff., vgl. Kalthoff, oben S. 14/15.).

Die Keimzelle für die Gestalt des leidenden und erhöhten Erlösers, die mit dem Glauben an die außerjüdischen Gottheilande wie Attis, Adonis, Osiris aufs engste verwandt ist, bildete das 53. Kapitel des Jesaja. Von diesem war der 22. Psalm (II, 250. 418) [35]), ebenso wie das Buch Hiob (II, 260), nur eine Fortentfaltung. Auch die Schilderung des Gerechten in der Weisheit Salomos gehört hierher (II, 251) und das sogenannte Testament Hiobs (II, 262). Der Name Jesus aus Jes. 61, 1 (II, 276) war „nichts anderes als der allgemeine Name des Heilsbringers und Erlösers“. Wie schon zwei-

mal „ein Jesus das Volk gerettet und . . . in seine wahre Heimat zurückgeführt haben sollte (Josua, der Nachfolger Moses, und der Hohepriester Josua), so war es selbstverständlich, daß auch das dritte Mal ein Jesus dieses Werk vollführen mußte“ (II, 282). Zu diesem Jesusgott gehören eben der Verbrechertod am Marterholz, wie die wunderbare Geburt und andere Lebensschicksale, bereits in vorchristlicher Zeit (I, 39). Als dann nach der Zerstörung Jerusalems der neue Glaube in weite Kreise drang, die den ursprünglichen Sinn der Jesusmythe nicht verstanden, sondern sie als Bericht über historische Ereignisse auffaßten, da erst ging man daran, „nach Anknüpfungspunkten für die Jesusgeschichte im Verlauf der Weltbegebenheiten zu suchen“ (II, 300). Da Jesus nicht allzulange vor der Zerstörung Jerusalems aufgetreten sein konnte, ergab sich als Zeit für seine Geburt die Regierung des fälschlich zum Weltheiland erklärten Augustus, für das Leiden die Zeit des Tiberius. Die schon bei Markus ganz unanschauliche Topographie ist in ihren Grundzügen durch die Propheten, besonders Jesaja, bestimmt. Durch diesen war nämlich die Wirksamkeit in Galiläa gegeben (Jes. 8, 23). Das für damals nicht nachweisbare Nazareth als Geburtsort ist ebenso nur aus Jes. 53, 2 (NZR)[36]) geschaffen (II, 283 ff.); ähnlich steht es mit Kapernaum[37]) (II, 295). Jerusalem als Hauptschauplatz des großen Dramas geht nicht minder auf Jesaja zurück (Jes. 28, 16 usw. II, 289), wie Gethsemane (Jes. 63, 2), während Golgatha astral zu deuten ist (II, 292). Die Sorge, daß die Erdichtung von Nazareth, Kapernaum, Gethsemane und Golgatha auffallen würde, kannte man nicht (II, 287).

Und nun Einzelheiten aus der evangelischen Geschichte! Der ganze Täufer, wie die Taufe Jesu stammen ebenso aus Jesaja (II, 264 ff.) wie der Charakter Jesu und seine Wunder. „Diese Wunder mußte Jesus ganz einfach verrichten, weil sie zum Bilde des Gottesknechtes gehörten" (vgl. Jes. 61, 1; 35, 4 ff. II, 258). Die zweifellos alten Exorzismen in seinem Namen bezeugen dagegen nicht, daß es einen erfolgreichen Exorzisten Jesus gegeben hatte, sondern weisen auf den ursprünglichen Gott Jesus hin (II, 303 f.). Weiter stammen aus der Prophetie die in Wirklichkeit unberechtigten Vorwürfe Jesu gegen Pharisäer und Schriftgelehrte (II, 328 ff.), die Tempelreinigung, die Verfluchung des Feigenbaums, die Prophezeiungen über Jerusalems Untergang (II, 331 ff.), die Salbung zu Bethanien (II, 380), die Verleugnung Petri, der Verrat des Judas, die Gethsemaneszene (II, 207)[38]. Das Gerichtsverfahren endlich finden wir in Josephus' Buch über den jüdischen Krieg vergebildet (II, 337). Da heißt es 6, 5, 3: ein gewisser Jesus, ein ungebildeter Landmann, sei vier Jahre vor dem Ausbruch des großen Krieges zum Laubhüttenfest nach Jerusalem gekommen und habe dort Unheil geweissagt. Er sei ergriffen und gezüchtigt worden, ohne daß er sich entschuldigt hätte, und vor dem Landpfleger habe er sich ähnlich renitent und stumm verhalten, bis man ihn habe laufen lassen.

Also mit der Unerfindlichkeit der evangelischen Geschichte ist es nichts. Selbst ihr innerster Kern ist nichts als Prophetie (II, 388). Aber auch die Worte Jesu darf man unter keinen Umständen mehr als Beweis für seine geschichtliche Wirklichkeit verwenden. Denn ganz abgesehen von ihrer unsicheren Ueberlieferung durch

die Gemeinde (I, 145. II, 331), von der Gewißheit, daß Späteres eingemengt ist (II, 344) — wer bürgt uns dafür, daß wenigstens der Autor des Restes eine einzige Persönlichkeit, der evangelische Jesus sein müsse? (II, 347). Durch Stilkritik könnte man doch nur dann etwas beweisen, wenn man überhaupt schon an irgend welchen unbedingt sicheren Jesusworten einen Maßstab hätte (II, 381 ff.). Uebrigens sind diese Worte auch, weil sie von Jesus herstammen sollten, maßlos überschätzt worden (II, 393). In Wirklichkeit zeichnen sie sich keineswegs durch Originalität aus (I, 149. II, 365). Ja, nach Drews befindet sich viel Minderwertiges, Verfehltes, selbst Bedenkliches darunter (I, 150). Zudem ist ein Teil dem A. T. entlehnt, ein anderer hat wenigstens die sichersten Parallelen in der sonstigen jüdischen Literatur, wie besonders das Flickwerk der Bergpredigt zeigt[39]). Wären die Juden hier die Entlehner, nun so würde das nur zeigen, wie wenig sich die beiderseitigen Standpunkte unterschieden. Haben aber umgekehrt die Christen hier aus jüdischen Quellen geschöpft, so erklärt sich die Auswahl des Besten, ohne daß ein „neuer Geist" vorausgesetzt zu werden brauchte (II, 371). Ist doch weder der Gottvatergedanke den Sprüchen Jesu irgendwie eigentümlich (I, 149 ff. II, 356), noch etwa das Gebot der Feindesliebe, das schon alttestamentlich und stoisch war, überdies durch Jesu eigenes Verhalten in Fällen, wie dem der Kanaanäerin durchbrochen worden ist (II, 363 f.). Auch bei den Gleichnissen, in denen Jesus wieder um Jesajas willen (6, 9 f. 28, 11) reden mußte, liegt zum Teil Anknüpfung an das A. T. zutage, teils haben wir auch hier andere jüdische Parallelen, vor denen sich die

Wiederholung im Munde Jesu keineswegs immer vorteilhaft auszeichnet (II, 382 ff.); endlich wird Gott hier doch oft gar nicht würdig vorgestellt, man denke an das Gleichnis vom ungerechten Richter Lk. 18, 1 ff. Also die Worte Jesu sind weder unerfindlich noch unüberbietbar. Ja, es ist schließlich die ganze zugrunde liegende Ethik, „die ihre historisch bedingten Mängel hat“, trotz Goethes bekanntem Ausspruch nicht unüberbietbar. Wer sich vom Boden der jüdischen Lohn- und Straftheorie nicht loszumachen vermocht hat, bleibt gewiß hinter der höchsten hellenischen Ethik zurück (II, 375 ff.).

Wenn aber so alle Einzelheiten von Jesu Leben und Worten sich auflösen, dann kann man nicht nur keine Biographie, dann kann man ebenfalls kein Charakterbild von ihm mehr entwerfen, dann bleibt kein Recht noch einen historischen Kern zu behaupten. „Wenn der Purpur fällt, muß auch der Herzog nach“ (II, 395). Die ungeheure Bewegung des Christentums könnte zwar von einer großen Persönlichkeit angeregt sein, aber sie braucht es nicht, und, wie gezeigt, ist sie es auch nicht (II, 396 ff.). Und warum soll das Christentum nicht aus der Idee des leidenden, sterbenden und wieder auferstehenden Erlösers entstanden sein? Warum soll eine solche Religion nicht auch ohne Geschichte befriedigen? (II, 409). War am Anfang nur die Idee des sich opfernden Gotterlösers vorhanden, und ist die Behauptung der wahren Menschheit Jesu erst eine nachträgliche Anbequemung (I, 176), so besteht die richtige Wahrung der Kontinuität für uns gerade nicht in Betonung der späteren historischen Seite, sondern in der der ursprünglichen

metaphysischen Lehre (I, 185). Das aber ist nach Drews die der Erlösung des Menschen „durch die geistige und göttliche Beschaffenheit des Selbst“, zu der es keines Mittlers bedarf (II, 415. I, 106 ff. 189).

Fürwahr, wer den Schleier hebt, wird immer überrascht: wer hätte gedacht, daß die Vorstellung eines Gottheilandes und seines Werkes just die Selbsterlösung des Menschen oder seine Vergottung aus eigener Kraft darstellen soll? Aber Drews wird vielleicht sagen: nun, wenn das nicht die zugrunde liegende Idee sein sollte, dann tut das auch nichts. Der Philosoph liebt es ja γυμναστικῶς zu sprechen; obwohl er besser getan hätte, auch seine eigenen Aufstellungen und die seiner Gewährsmänner mit einem Bruchteil jener Skepsis zu betrachten, die er der kirchlichen Ueberlieferung wie der theologischen Arbeit in so überreichem Maße zuwendet. Aber er hat doch seine Verdienste um uns. Einige rostige Waffen, auf die mancher bei uns sich verließ, werden infolge seiner Kritik in die Ecke gestellt werden müssen, wie die Schlagworte von der Einzigartigkeit und Unerfindbarkeit der evangelischen Geschichte [40]). Neue, tauglichere Waffen werden geschmiedet werden müssen. Drews' Hauptverdienst aber besteht darin, durch sein eigenes Exempel, wenn gleich sehr gegen seine Absicht, gezeigt zu haben, daß es auch dem entschlossensten Willen nicht gelingen kann, die Hypothese der Christusmythe annehmbar zu machen. Wer z. B. dazu gezwungen ist zu behaupten, die älteste Christenheit werde die Juden ihrer Tage ohne jeden Anhaltspunkt der Ermordung des Messias bezichtigt haben [41]); gezwungen zu behaupten, daß von Markus bis Johannes sich eine zunehmende

Vermenschlichung des Christusbildes zeige [42]); gezwungen an den Worten Jesu eine so völlig unbillige Kritik zu üben, wie wir sie zuletzt gehört haben; wer in den Paulusbriefen die Herrnworte für Worte des Herrn Jahwe oder interpoliert, die Brüder des Herrn für Sektenbrüder oder gleichfalls interpoliert [43]), und den paulinischen Abendmahlsbericht für einen späteren Einschub aus dem doch notorisch verfälschten Lukastext erklären muß — der kann von seinem Hause vielleicht alles Mögliche rühmen, aber nicht behaupten, daß es auf Felsengrund erbaut sei [44]).

Anmerkungen.

1) So z. B. v. Soden auf dem Berliner Religionsgespräch (S. 38). G. Wobbermin, Geschichte und Historie in der Religionswissenschaft, Tübingen 1911, 82. E. Troeltsch, Die Bedeutung der Geschichtlichkeit Jesu für den Glauben, Tübingen 1911, 18 ff. Dagegen K. Beth, Theol. Rundsch. 1912, 18 ff.

2) Vgl. z. B. E. Vischer, Jesus Christus in der Geschichte, Tübingen 1912, 37 f.

3) Vgl. z. B. F. Barth, Die Hauptprobleme des Lebens Jesu[3], Gütersloh 1907. H. Jordan, Jesus und die modernen Jesusbilder, Groß-Lichterfelde-Berlin 1909.

4) Vgl. etwa R. Seeberg, Neue kirchl. Zeitschr. 19, 426 f.: „Zunächst ist das Faktum rund zuzugestehen. Solche äußere sinnliche Wunder geschehen heute wirklich nicht mehr.“ „Nun redet Gott mit den Menschen die Sprache, die sie verstehen ... Daher läßt er unter uns diese sinnlichen Wunder nicht mehr geschehen, er hat sie aber einst, als die Menschheit dieser Sprache bedürftig war, gewirkt.“ E. Schaeder, Theologie und Geschichte, Kiel 1909. W. Hunzinger, Das Wunder, Leipzig 1912.

5) Vgl. z. B. E. Vischer a. a. O. (s. Anm. 2) 7 ff. E. Troeltsch a. a. O. (s. Anm. 1) 15.

6) Vgl. z. B. A. Schweitzer, Von Reimarus zu Wrede, Tübingen 1906, 137.

7) A. Kalthoff, Das Leben Jesu (Rede gehalten im Protestantischen Reform-Verein), Berlin 1880.

8) A. Titius, Der Bremer Radikalismus, Tübingen 1908, 98.

9) Ich zitiere: A. Kalthoff, Das Christusproblem (Grundlinien zu einer Sozialtheologie)[2], Leipzig 1903 als I; Die Entstehung des Christentums (Neue Beiträge zum Christusproblem), Leipzig 1904 als II; Was wissen wir von Jesus? (Eine Abrechnung mit Professor D. Bousset), Berlin 1904 als III; D. Thikötter

und das Christusproblem (Eine Replik), Bremen 1904 als IV.

10) Vgl. dazu E. Vischer a. a. O. (s. Anm. 2) 38 ff. K. Beth, Theol. Rundsch. 1912, 20 f.

11) So in einem Vortrag Kalthoffs, gehalten im Giordano-Bruno-Bunde zu Berlin, abgedruckt in „Das freie Wort", Frankfurt 1904, Januarheft.

12) Es ist Kalthoff „unzweifelhaft, daß die Korintherbriefe (die als Sammlung von Gemeindedekreten zu betrachten sind. II, 117), der Galaterbrief und der Römerbrief keine wirklichen Briefe sein können" (III, 14). Ganz unabhängig von Steck und den Holländern ist Kalthoff zu einem ganz ähnlichen Widerspruch gegen die traditionelle Auffassung gekommen (III, 11 f.). Ausgeführt sind die Gedanken Kalthoffs besonders I, 91 bis 118, übernommen z. T. von Drews.

13) W. Kapp, Das Christus- und Christentumsproblem bei Kalthoff, Straßburg 1905.

14) Vgl. etwa P. Lobstein, Wahrheit und Dichtung in unserer Religion, Tübingen 1905, S. Eck, Religion und Geschichte, Tübingen 1907, auch Titius (s. Anm. 8) und Troeltsch (s. Anm. 1) a. a. O.

15) Vgl. z. B. E. Bernheim, Lehrbuch der Historischen Methode und der Geschichtsphilosophie [5-6], Leipzig 1908 (Register s. v. Individuen), ein Buch, mit dem jeder vertraut sein sollte, der sich zu der Leben-Jesu-Forschung äußern will. Ich freue mich, diese von mir schon länger vertretene Forderung auch aus A. Deißmanns Paulus (Tübingen, 1911, S. 8) heraushören zu können. Auf unserm Gebiet ist doch wohl noch nicht genug von dem geschehen, was „Lotze geringschätzig als das bloße ewige ‚Messerwetzen' bezeichnete" (E. W. Mayer, Theol. Rundsch. 1911, 464).

16) Vgl. besonders A. Ungnad und H. Greßmann, Das Gilgamesch-Epos (neu übersetzt und gemeinverständlich erklärt), Göttingen 1911. Ich zitiere nach diesem Werk und habe, um nicht durch den Wechsel der Namen wie Engidu = Eabani, Utnapischtim = Xisuthros, zu verwirren, die in ihm gebrauchten Namen auch in der Jensenschen Tabelle substituiert.

17) P. Jensen, Das Gilgamesch-Epos in der Weltliteratur, I. Band: Die Ursprünge der alttestamentlichen Patriarchen-, Propheten- und Befreier-Sage und der neutestamentlichen Jesus-Sage, Straßburg 1906; von mir zitiert als I. Ferner: P. Jensen, Moses, Jesus, Paulus, Drei Varianten des babylonischen Gottmenschen

Gilgamesch (Eine Anklage wider die Theologen, ein Appell auch an die Laien)[2], Frankfurt 1909, zitiert als II. Endlich P. Jensen, Hat der Jesus der Evangelien wirklich gelebt? (Eine Antwort an Professor Jülicher), Frankfurt 1910. Vgl. A. Jülicher, Hat Jesus gelebt?[3] Marburg 1910.

18) Jensen meint von dem Epos, es biete „in seinem Kern eine Darstellung der bemerkenswertesten Ereignisse des Sonnenjahres und des Sonnentags am Himmel und auf der Erde unter Anlehnung an das scheinbare Lokal und die Richtung des täglichen Sonnenlaufes". Von diesem astralmythologischen Hintergrund des Gilgamesch-Epos habe ich bei meinem Thema um so eher absehen zu dürfen geglaubt, als Greßmann a. a. O. 154 ff., sich ausführlich darüber geäußert hat.

19) Jensen II, 24: „Sollte übrigens jemand von vornherein ob der großen Anzahl von Absenkern der einen Gilgamesch-Xisuthros-Sage auf israelitischem Boden stutzig werden, so läge dazu keinerlei Grund vor . . . Es wird meine Leser interessieren, daß sich in Griechenland ein ganz gleiches Spiel widerholt: Mit einer Ausnahme — nämlich der Ilias-Sage mit Zubehör, die auf eine ältere Gestalt unserer Samuel-Saul-David-Sage zurückgeht — stellen die ganzen griechischen Sagensysteme wiederum in der Hauptsache lauter Varianten — von älteren Formen — unserer Patriarchen- und unserer Moses-Sage dar." Auf die griechischen Sagensysteme aber „lassen sich wieder mehrere germanische Sagen und zahlreiche deutsche Märchen zurückführen. Andererseits ist die Jesus-Geschichte, aber in einer älteren als den uns bekannten Gestalten, zur Buddha-Sage geworden" (III, 19).

20) Ausführliche Behandlung bei J. Weiß, Jesus von Nazareth, Mythus oder Geschichte, Tübingen 1910, 58 ff.

21) Jensen neigt dazu, an eine Lüge zu glauben, weil der Apostel Gal. 1, 20 seine Begegnung mit Jakobus so geflissentlich als wahr hinstelle. Als ob Gal. 1, 20 sich ganz allein auf Gal. 1, 19 bezöge!

22) E. Sellin in „Die Reformation" vom 3. März 1907, vgl. Jensen II, 39 Anm.

23) Nämlich der Römerbrief ist nach Jensen III, 9 eine Homilie über Jesusworte, wie sich aus einer Tabelle ergeben soll, deren Anfang ich doch zitieren möchte:

Röm. 1, 13—8, 39 (!).	Mark. 11, 13 u. 22 ff.
Paulus erzählt, daß er oftmals zu den Römern hat kommen wollen, um unter ihnen „etwas Frucht zu erhalten“ und spricht darnach über die Gerechtigkeit und das Heil allein durch den Glauben.	Jesus kommt an einen Feigenbaum heran in der Hoffnung, Früchte an ihm zu finden, und spricht darnach die Worte von der Allmacht des Glaubens.

Von dem Römerbrief aber sollen (nach III, 16) 1. Thess., Gal., I Kor., Eph., Kol. abhängig sein und deshalb sicher von andern Verfassern als Röm. herrühren, weil sie nirgends mehr die Tatsache erkennen lassen, daß die Vorlage des Römerbriefs wieder in der Hauptsache ein Evangelium ist (!). Gegen den „Wirbericht“ der Apostelgeschichte aber wagt Jensen einzuwenden (III, 7), daß nach ihm Paulus auf Malta „alle Kranken heilte“, was doch bei den 250 Quadratkm. der Insel nicht vertrauenswürdig sei, und daß er mit einem groben Fehler Malta ins adriatische Meer verlege (Verwechselung mit Melida an der dalmatischen Küste). Dabei wird man „die übrigen Kranken“ Act. 28, 9 doch gerechterweise *cum grano salis* zu verstehen haben. Und daß in späterer Zeit die Bezeichnung Adriatisches Meer eben fast dem ganzen Meer „zwischen Italien, Griechenland und Afrika“ galt, hätte der leichtfertige Kritiker aus jedem Lexikon entnehmen können.

24) A. Drews, Die Christusmythe, Jena 1909, zitiert (nach der 1. Auflage — wenn ich diese zitiere, ist freilich die Möglichkeit vorhanden, daß Drews in den folgenden in Einzelheiten seine Ansicht modifiziert hat. Im ganzen dürfte ihm aber kein Unrecht geschehen) als I; A. Drews, Die Petruslegende (Ein Beitrag zur Mythologie des Christentums), Frankfurt 1910; A. Drews, Der Christusmythe zweiter Teil, Die Zeugnisse für die Geschichtlichkeit Jesu (Eine Antwort an die Schriftgelehrten mit besonderer Berücksichtigung der theologischen Methode), Jena 1911, zitiert als II.

25) Vgl. H. Windisch, Theol. Rundsch. 1912, 110 ff.

26) Vgl. auch Berliner Religionsgespräch, Berlin 1910, 15.

27) Ueber Jensen s. Anm. 17. S. Lublinski, Der urchristliche Erdkreis und sein Mythos (1. Band: Die Entstehung des Christentums aus der antiken Kultur, 2. Band: Das werdende Dogma vom Leben Jesu), Jena 1910.

28) Vgl. Chr. P. Fuhrmann, Der Astralmythos von Christus (Die Lösung der Christussage durch Astrologie), Leipzig 1912, nach dem die Damaskusszene Act. 9, 4 f. die größte Verwandtschaft aufweist mit Vergils Aeneis 3, 22 ff. (3, 41 quid miserum, Aenea, laceras?), wobei noch zu beachten sei, daß Aeneas nicht nur in dem 'Ανανίας Act. 9 anklinge (!), sondern daß auch Act. 9, 33 wirklich ein Αἰνέας auftrete.

29) S. Anm. 12 und vgl. G. A. van den Bergh von Eysinga, Die holländische radikale Kritik des Neuen Testaments, Jena 1912.

30) I, 94 hatte Drews das beinahe völlige Schweigen der Hauptbriefe über Jesus als Argument für ihre Echtheit angesehen: später würde man mehr von ihm gesprochen haben. Von den wenigen vermeintlichen Pauluszeugnissen für Jesus hatte er I, 89 gemeint, es sei nicht erwiesen, daß sie nicht interpoliert seien.

31) Auch Berliner Religionsgespräch (s. Anm. 26) 18.

32) Ebenda (s. Anm. 26) 17.

33) I Kor. 7, 10 = Mal. 2, 14 (nicht = Mt. 5, 32); I Kor. 9, 24 = Deut. 28, 1. 25, 4 (nicht = Mt. 10, 10).

34) W. B. Smith, Der vorchristliche Jesus, Jena 1906; Ecce Deus (Die urchristliche Lehre des reingöttlichen Jesus), Jena 1911. Auch: J. M. Robertson, Die Evangelienmythen, Jena 1910.

35) Drews nimmt hier für Jes. 53 und Ps. 22 eine ursprüngliche astrale Bedeutung an (anders I, 25 ff.?): „Hier eröffnet sich der zukünftigen Forschung ein Gebiet, das bisher nur erst von ganz vereinzelten Wahrheitssuchern betreten worden ist, und von welchem sich die historische Theologie voraussichtlich noch mancher unangenehmer Ueberraschungen wird versehen können. Schon hat Niemojewski, nachdem die Betrachtung der evangelischen Geschichte unter dem astralmythologischen Gesichtspunkt seit Dupuis, Volney und Nork mehr als hundert Jahre so gut wie brach gelegen hat, in dieser Beziehung einen verheißungsvollen Anfang gemacht", vgl. nämlich A. Niemojewski, Gott Jesus, München 1910, und Warum eilten die Jünger nach Emmaus, Frankfurt 1911; s. auch Anm. 28. Ich glaube auch Drews (ebenso wie Jensen Anm. 18) gegenüber meinerseits auf diese Dinge nicht eingehen zu sollen. Es wäre aber sehr erwünscht, wenn einmal ein wirklicher Fachmann die Aufstellungen der neutestamentlichen Astralmythologen gründlich nachprüfte.

36) Nach Smith.

37) Nach F. Steudel, Im Kampf um die Christusmythe,

Jena 1910, 49 ist nämlich Kapernaum als Stadt Jesu eine Kombination von Sach. 13, 2 mit Josephus Bell. 3, 10, 8, wo eine „sehr kräftige“, das Land befruchtende Quelle erwähnt wird, „die von den Eingeborenen des Landes Kapharnaum genannt wird“.

38) Jesu Vorwürfe gegen Schriftgelehrte und Pharisäer sind die traditionellen Vorwürfe der Propheten gegen die Oberen des Volkes, von Jes. 1, 15 ff. an. Die Tempelreinigung stammt aus Jes. 1, 11 ff., Mal. 3, 1 ff., Sach. 14, 21, Jes. 56, 7, Jer. 7, 11, die Verfluchung des Feigenbaumes aus Jes. 1, 29, Jer. 8, 13. Die Salbung zu Bethanien ist nichts als eine Kombination von Ps. 23, 5 „Du bereitest vor mir einen Tisch im Angesichte meiner Bedränger. Du hast mein Haupt mit Oel gesalbt, mein Becher hat Ueberfluß“ mit Deut. 15, 11 „Niemals wird es im Lande an Armen fehlen“ (!). Die Verleugnung Petri und der Verrat des Judas sind wohl zwei Variationen von Ps. 41, 10. Das Schlafen der Jünger in Gethsemane stammt aus I Kön. 19, 5. 7.

39) Der geflissentlich hervorgehobene Gegensatz zu den Alten ist sehr verdächtig I, 149.

40) Auch die gründlichste Auseinandersetzung mit Kalthoff, Drews, Jensen, die Schrift von J. Weiß (s. Anm. 20) hat leider auf diese Waffen nicht verzichtet. Ebenso wird man sich auf P. W. Schmiedels „neun Grundsäulen eines wahrhaft wissenschaftlichen Lebens Jesu“ (z. B. Prot. Monatshefte 1906, 257 ff.) diesen Gegnern gegenüber nicht berufen können. Vgl. oben S. 38.

41) So auch J. Frey, Die Glaubwürdigkeit der Ueberlieferung über Jesus, Reval 1911, 32.

42) Aehnlich hat auch M. Maurenbrecher, Von Jerusalem nach Rom, Berlin 1910, 12 einst den Bestreitern der Geschichtlichkeit Jesu zu bedenken gegeben: „Auf den späteren Stufen der Ueberlieferung hat nachweislich das legendarische Interesse gewaltet: man hat umgedichtet, vertuscht oder vergrößert, was die älteste Stufe der Ueberlieferung noch unbefangen erzählt hatte. Gerade daraus aber ergibt sich, daß diese älteste Stufe selbst nicht ebenfalls der legendarischen Dichtung der Gemeinde entsprungen sein kann.“ Heute scheint er diesen Standpunkt freilich nicht mehr zu vertreten, vgl. Theol. Rundsch. 1912, 131.

43) Die „übrigen Apostel“, die „Brüder des Herrn“ und „Kephas“ bilden I Kor. 9, 5 eine Klimax (vgl. Gal. 1, 19). Hieße „Brüder des Herrn“ einfach Sektenbrüder, so würden also die übri-

gen Apostel und Kephas nicht zu diesen gehören. Vgl. auch Frey a. a. O. (s. Anm. 41) 7. A. 1. Drews versucht deshalb, jetzt unter den Brüdern des Herrn die besonders ausgezeichnete Gruppe der 70 Jünger (Luc. 10) zu verstehen (II, 129).

44) Zum Schluß möchte ich nicht unterlassen, auf die Verkehrtheit solcher taktischer Uebungen hinzuweisen, wie sie von „orthodoxer" Seite her gern unternommen werden, nämlich mit Kalthoff, Jensen und Drews als Bundesgenossen gegen den historischen Jesus zu marschieren, vgl. z. B. R. Grützmacher, Ist das liberale Jesusbild modern? Berlin 1907 und K. Dunkmann, Der historische Jesus, der mythologische Christus und Jesus der Christ [2]. Leipzig 1911 — dagegen vor allem H. Weinel, Ist das „liberale" Jesusbild widerlegt? Tübingen 1910. Ich habe dagegen schon in der Zeitschr. f. wissensch. Theol. (1909, 67) 1911, 173 ausgeführt: „Wenn einmal die Geschichtswissenschaft den Menschen Jesus nicht mehr finden könnte — und ein weiteres ist ihr überhaupt nicht erreichbar — dann wird eben nicht das alte Dogma, sondern die Christusmythe den Vorteil haben." Vgl. auch K. A. Dietze, Kritische Bemerkungen zur neuesten Auflage von A. Drews „Christusmythe", Bremen 1910, 30. Ich möchte hier als Bestätigung meiner Auffassung aus Drews II, IX f. die Worte zitieren, die er jenen Kurzsichtigen ins Stammbuch schreibt: „Wie immer man demnach über Einzelheiten meiner Darstellungen urteilen möge: die Orthodoxie ist damit jedenfalls ins Herz getroffen, daß ihr Christusglaube nachweislich Zug für Zug den heidnischen Religionen entlehnt, daß ihre Erlösungslehre diejenige der antiken Mysterien und daß ihr Christus nur ein anderer Name für die Sonne ist." Die Orthodoxie ... tut daher auch sehr recht daran, sich auf eine Widerlegung der „Christusmythe" aus historischem Gesichtspunkt womöglich überhaupt nicht einzulassen" usw. „Soviel zur Widerlegung der Ansicht, daß durch die „Christusmythe" nur die liberale Auffassung des Christentums getroffen werde."

390452
Klostermann, D. Dr. E.
Die neuesten Angriffe
auf die Geschichtlichkeit Jesu